رُبَّ EDATININ ANLAMINA DAİR TARTIŞMALAR: BATALYEVSÎ, İBN MÂLİK VE EBÛ HAYYÂN BAĞLAMINDA SÎBEVEYHİ'NİN OTORİTESİ VE DİLSEL İSTİDLÂL

Abdulkadir KİŞMİR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 09 Haziran 2026, **Kabul Tarihi:** 03 Ağustos 2026, **Yayın Tarihi:** 25 Eylül 2026, **Atıf:** Kişmir, Abdulkadir. "رُبَّ Edatının Anlamına Dair Tartışmalar: Batalyevsî, İbn Mâlik ve Ebû Hayyân Bağlamında Sîbeveyhi'nin Otoritesi ve Dilsel İstidlâl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 26/3 (Eylül 2026): 1599-1628.

DOI: 10.33415/daad.1967283

❁ ❁ ❁

Öz

Bu çalışma, klasik Arap nahiv geleneğinde tartışmalı bir mesele olan رُبَّ edatının anlam ve delâlet boyutunu nitel araştırma metotlarından karşılaştırmalı metin analiz yöntemi kullanılarak Batalyevsî, İbn Mâlik ve Ebû Hayyân'ın görüşleri ekseninde mukayeseli biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel problemi, söz konusu âlimlerin Sîbeveyhi'nin otoritesini ortak referans olarak kullanmalarına karşın birbirinden farklı sonuçlara nasıl ulaştıklarını ortaya koymaktır. Erken dönem nahivcilerin büyük çoğunluğu tarafından meşruiyet zemini olarak benimsenen Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'taki ifadelerinin farklı istidlâllere ve yorumlara imkân tanıması, bu çalışma açısından belirleyici bir önem taşımaktadır. İnceleme sonucunda Batalyevsî'nin رُبَّ'nin hakikatte taklîl, mecazen teksîr ifade ettiğini savunduğu; İbn Mâlik'in ise Sîbeveyhi'nin ifadelerinden hareketle edatın aslî anlamının teksîr olduğu sonucuna ulaştığı görülmüştür. Ebû Hayyân ise her iki yaklaşımdan ayrılarak edatın anlamını bağlama bırakmış, Sîbeveyhi'nin ifadelerinin tek bir yoruma indirgenemeyeceğini vurgulamıştır. Bu bulgular, nahiv geleneğinde otorite metinlerin yorumlanma biçiminin dilsel istidlâl yöntemleri açısından ne denli belirleyici olduğunu gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Taklîl, Teksîr, Hakikat-Mecaz, Bağlam.

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Rize/Türkiye, abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5297-0138.

Discussions on the Meaning of the Particle "رُبَّ": Sībawayhi's Authority and Linguistic Reasoning in the Context of Baṭalyawsī, Ibn Mālik and Abū Ḥayyān

Abdulkadir KİŞMİR*

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 09 June 2026, **Accepted:** 03 August 2026, **Published:** 25 September 2026, **Cite as:** Kişmir, Abdulkadir. "Discussions on the Meaning of the Particle "رُبَّ": Sībawayhi's Authority and Linguistic Reasoning in the Context of Baṭalyawsī, Ibn Mālik and Abū Ḥayyān". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 26/3 (September 2026): 1599-1628.

DOI: 10.33415/daad.1967283

❁❁❁

Extended Abstract

This study investigates the semantic debate surrounding the Arabic particle rubba (رُبَّ), a controversial issue in the classical Arabic grammatical tradition, by employing comparative textual analysis as a qualitative research method to comparatively examine the interpretations advanced by al-Baṭalyawsī, Ibn Mālik, and Abū Ḥayyān within the broader framework of the Arabic grammatical tradition. The controversy over whether *rubba* fundamentally denotes paucity (*taqlīl*) or abundance (takthīr) has long occupied a prominent place in Arabic grammar. However, the significance of this debate extends beyond the semantic value of a single particle. It also reflects fundamental questions concerning linguistic reasoning (*istidlāl*), the interpretation of authoritative grammatical texts, and the role of scholarly authority in shaping grammatical theory. In this regard, the study examines how three influential grammarians interpreted the same statements of Sībawayhi yet arrived at different conclusions regarding the meaning and function of *rubba*.

The study is significant because existing scholarship has generally approached *rubba* from a purely grammatical perspective, focusing on its semantic and syntactic functions. By contrast, this research situates the debate within the intellectual and methodological context of the Arabic grammatical tradition. More specifically, it addresses a gap in the literature by providing a comparative analysis of Baṭalyawsī, Ibn Mālik, and Abū Ḥayyān while considering the influence of

* Assoc. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Basic İslamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Rize/Turkey, abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5297-0138.

Sībawayhi's authority on their arguments. The study thus contributes to a deeper understanding of how foundational texts are interpreted and employed in the construction of grammatical knowledge. Methodologically, the research adopts a qualitative and comparative approach. Relevant primary grammatical sources were examined, and the linguistic reasoning strategies employed by each scholar were analyzed. Attention was given to the evidence used in support of their argu-ments, their interpretation of Sībawayhi's statements, and the methodological assumptions underlying their conclusions. Through this analysis, the study identifies both the points of convergence and the areas of disagreement among the three scholars. The findings reveal substantial differences in the interpretation of *rubba*. Baṭalyawsī argues that the particle was originally established to express paucity and explains instances of abundance through the distinction between literal and figurative meaning (*ḥaqīqa and majāz*). According to his view, abundance emerges only in specific rhetorical contexts such as praise, pride, and exaggeration. Ibn Mālik, on the other hand, regards abundance as the primary meaning of *rubba*, drawing support from Sībawayhi's comparison between *rubba* and *kam*. He further links the issue to syntactic discussions concerning the grammatical behavior of the noun governed by the particle. Abū Ḥayyān adopts a more cautious position, criticizing aspects of Ibn Mālik's interpretation while emphasizing that Sībawayhi's statements permit multiple readings and that the meaning of *rubba* should be understood according to context.

The study concludes that the debate surrounding rubba is not merely a question of lexical semantics. Rather, it illustrates how authoritative texts can generate competing interpretations and support diverse grammatical theories. By demonstrating how different scholars employed distinct forms of linguistic reasoning while appealing to the same textual authority, the study contributes to a broader understanding of the relationship between grammatical methodology, textual interpretation, and scholarly authority in the Arabic grammatical tradition.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, Taqlīl, Takthīr, Ḥaqīqa-Majāz, Context.

❋ ❋ ❋

Giriş

Gramer âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından harf-i cer olarak kabul edilen رُبَّ edatı[1] sadece nahiv eserlerinde ayrıntılı biçimde işlenmekle kalmamış, edatlar üzerine kaleme alınan müstakil risalelere ve modern akademik çalışmalara da araştırma zemini oluşturmuştur. Klasik kaynaklar ve güncel araştırmalar birlikte değerlendirildiğinde bu edatın nahiv literatüründe farklı açılardan ele alındığı ve çeşitli ihtilafların odağında yer aldığı görülmektedir. Söz konusu

[1] Kûfe ekolü temsilcilerine göre söz konusu kelime isimdir. bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnṣâf fî mesâili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhamed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2012), 2/686.

tartışmalar üç ana eksende şekillenmektedir. Bunlardan ilki edatın cümle içindeki görevini konu alan i'râb boyutu, ikincisi Arap kabileleri arasındaki kullanım farklılıklarına odaklanan lehçe ve kıraat boyutu, üçüncüsü ise edatın cümleye kattığı mana ve delâlet boyutudur.

Nahiv âlimleri, رُبَّ edatının dilbilgisel işlevini belirlemek amacıyla onun kelâmın başında bulunma zorunluluğu ve âmil olma vasfı üzerinde durmuşlardır. Edatın sadece nekra isimlerin başına gelmesi ve bu isimleri cer etmesi, onun nahvî yönden temel özellikleri arasında kabul edilmektedir. Kelimenin aslî yapısının iki harfli mi yoksa üç harfli mi olduğu meselesinde de farklı görüşler ileri sürülmüş, klasik dilcilerin büyük çoğunluğu kelimenin özünde üç harfli bir yapıya sahip olduğunu, hazf ve tahfîf gibi fonetik süreçlerin ise sonradan gerçekleştiğini savunmuştur. Edatın sonuna zâid bir ما ekinin gelmesi ya da hazfedilerek yerine و (vâv-ı rubbe), ف ve بل gibi harflerin kullanılması durumunda da cer amelinin sürmesi, i'râb tartışmalarının odak noktalarından birini oluşturmuştur. رُبَّ edatının nahiv literatüründe işlendiği ikinci alan lehçe ve kıraat boyutudur. Bu çerçevede nahiv âlimleri edatın Arap kabileleri arasında görülen farklı telaffuz biçimlerini mercek altına almış, söz konusu lehçe varyantlarının fasih Arap şiirindeki yansımaları ile Kur'ân-ı Kerîm kıraatlerindeki görünümlerini delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır.[2] Nahiv âlimleri arasında en köklü görüş ayrılıklarının yaşandığı alan ise mana ve delâlet boyutudur. Bu tartışmalar رُبَّ edatının cümleye kattığı aslî anlamın ne olduğu sorusu etrafında şekillenmiş, bilhassa edatın hakikatte taklîl mi yoksa teksîr mi bildirdiği meselesi klasik nahiv literatüründeki tartışmaların merkezinde konumlanmıştır.[3]

[2] Bu konuda yetmiş farklı varyantın olduğu da aktarılmıştır. En çok kullanılanlar için bk. Tehânî Hasen Harze, "Rubbe beyne't-taḳlîl ve't-teksîr fi'l-ʿArabiyye", *Mecelletü'l-Asâle* 5 (2022), 289 vd.

[3] Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001), 4/481 vd.; Bedruddîn Hasen b. Ümmi Kâsım Murâdî, *el-Cene'd-dânî fî ḥurûfi'l-meʿânî*, thk. Fahruddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1992), 436 vd.; Mecdüddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Bedîʿ fî ʿilmi'l-ʿArabiyye*, thk. Fethî Ahmed Alâeddîn (Mekke: Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ, 1999), 1/248 vd.; Bahâuddîn Abdullâh İbn Akîl, *el-Musâʿid ʿalâ Teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Mekke: Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ,

Bu makale رُبَّ edatının mana ve delâlet boyutunu Batalyevsî (ö. 521/1127), İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) yaklaşımları ekseninde incelemektedir. Araştırmada bu üç nahiv âliminin merkeze alınması; temsil kabiliyeti, konuya özgün katkıları ve nahiv geleneğindeki etkileri esas alınarak belirlenen metodolojik bir tercihe dayanmaktadır. Batalyevsî, رُبَّ edatının mana ve delâletine dair müstakil bir risale kaleme alarak meseleyi sistematik biçimde ele alması sebebiyle araştırmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. İbn Mâlik ise müteahhir nahiv geleneğinin en etkili temsilcilerinden biri olarak رُبَّ edatının aslî anlamına ilişkin önceki yaklaşımlardan ayrılan görüşü ve bu görüşünü temellendirirken Sîbeveyhi'nin ifadelerini farklı bir istidlâl çerçevesinde yeniden yorumlaması sebebiyle araştırmaya dâhil edilmiştir. Ebû Hayyân ise özellikle *et-Tezyîl ve't-Tekmîl* adlı eserinde hem İbn Mâlik'in görüşlerini ayrıntılı biçimde tahlil edip eleştirmesi hem de Batalyevsî'nin yaklaşımını aynı mesele çerçevesinde değerlendirmesi sebebiyle araştırmanın üçüncü halkasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışma, رُبَّ edatına ilişkin bütün nahiv âlimlerinin görüşlerini kapsama iddiası taşımamakta, konuyu müstakil bir risale düzeyinde ele alan Batalyevsî, müteahhir nahiv geleneğinde belirleyici bir yaklaşım ortaya koyan İbn Mâlik ve bu yaklaşımı ayrıntılı biçimde tahlil eden Ebû Hayyân üzerinden tartışmanın gelişim seyrini karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu âlimlerin her biri dilsel verileri bağımsız biçimde yorumlamış ve birbirinden farklı sonuçlara ulaşmıştır. Bununla birlikte her biri kendi görüşünü temellendirirken Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'daki ibarelerine de başvurmuş ve bunları kendi argümanlarını destekler nitelikte yorumlamıştır. Dolayısıyla Sîbeveyhi, bu âlimler için ortak kaynak olmaktan ziyade meşruiyet zemini işlevi gören bir otorite konumundadır. Bu metodolojik tercih doğrultusunda çalışma üç temel odak noktası etrafında şekillenmektedir. Bunlardan ilki, müstakil bir risale kaleme alan Batalyevsî'nin hakikat-mecaz merkezli yaklaşımını hem dilsel veriler hem de Sîbeveyhi'nin ibareleri üzerinden nasıl kurduğu meselesidir. İkincisi, nahiv tarihinde bir dönüm nok-

1982), 2/282 vd; Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'ḍ-ḍarab min lisâni'l-ʿArab*, thk. Recep Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 4/1737 vd.

tası kabul edilen İbn Mâlik'in[4] muhalif görüşlere karşı ileri sürdüğü tezlerde dilsel argümanların yanı sıra Sîbeveyhi'yi hangi biçimlerde dayanak olarak kullandığıdır. Üçüncüsü ise İbn Mâlik'in görüşlerini en isabetli şekilde tahlil eden şârihlerden biri olarak değerlendirilen Ebû Hayyân'ın gerek Batalyevsî'nin gerekse İbn Mâlik'in çıkarımlarını hem dilsel açıdan hem de Sîbeveyhi'nin ifadeleri üzerinden nasıl ele alıp değerlendirdiğidir. Bu bağlamda söz konusu âlimlerin Sîbeveyhi'nin ifadelerini kendi teorilerini destekler nitelikte yorumlamaları iki açıdan önem taşımaktadır. İlk olarak bu durum, *el-Kitâb*'daki ifadelerin farklı yorumlara imkân tanıyan bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır. İkinci olarak ise müteahhir dönem bazı nahiv âlimlerinin herhangi bir meseleyi temellendirirken salt dil verilerine yaslanmakla yetinmeyip kurucu otorite olarak benimsedikleri öncü dilcilerin görüşlerini ya müstakil bir delil olarak değerlendirdiklerini ya da en azından kendi kanaatlerinin bu otoritelerle çelişmediğini ispat etmeye çalıştıklarını gözler önüne sermektedir. Sîbeveyhi'ye duyduğu hayranlıkla tanınan ve birçok meselede bu nedenle İbn Mâlik'e sert eleştiriler[5] yönelten Ebû Hayyân'ın tartışmayı aynı eksen üzerinden sürdürmesi bu metodolojik eğilimi daha da belirgin kılmaktadır. Bu bağlamda makalenin ana problemi şu soruda somutlaşmaktadır: "*Batalyevsî, İbn Mâlik ve Ebû Hayyân'ın رُبَّ edatına dair farklı hükümleri hangi istidlâl yöntemlerine dayanmaktadır ve Sîbeveyhi'nin otoritesi bu görüşlerin temellendirilmesinde nasıl işlev görmektedir?*" Bu açıdan çalışma, her bir âlimin kendine has nahiv çıkarımlarını ortaya koymayı ve Sîbeveyhi'nin ifadelerinin bu teorik çerçevedeki rolünü netleştirmeyi hedeflemektedir.

Literatür incelendiğinde رُبَّ edatı üzerine gerek müstakil eserler gerekse akademik makaleler düzeyinde kayda değer bir birikim oluştuğu görülmektedir. Bu çalışmalar arasında Tehânî Hasen Harze'nin "*Rubbe beyne't-taḳlîl ve't-tekṯîr fi'l-ʿArabiyye*",[6] Halefullâh Nâdî Muhammed'in "*Rubbe: Aḥkâmuhâ ve ârâu'n-nuḥâti fîhâ*"[7],

[4] bk. Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169.

[5] Örneğin bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî Şerḥi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 1/90.

[6] Harze, "Rubbe beyne't-taḳlîl ve't-tekṯîr".

[7] Halefullah Nâdî Muhammed, "Rubbe: Aḥkâmuhâ ve ârâu'n-nuḥâti fîhâ", *Mecelletü'l-ʿUlûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâʿiyye* 4/9 (2020), 18-47.

Abdullâh b. Ömer İbrâhîm'in "*Rubbe ve Aḥkâmuhâ fi'l-ʿArabiyye*"[8], Mahmûd Hüseyn Zebîdî'nin "*Ḥarfu cer rubbe fi'l-ʿArabiyye Şurûṭuhû ve İstiʿmâlâtuhû*"[9], Miftâh Abdüsselâm Tûmî ile Ubeyr İsmâil Rifâî'nin "*İḥtilâfu'n-nuḥât ḥavle maʿna rubbe ve ḥarfiyyetihî*"[10] ve Muhammed Câsim Heytî'nin "*Rubbe fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye ve'n-naḥviyye*"[11] başlıklı makaleleri öne çıkmaktadır. Kitap düzeyinde ise Abdurrahmân Mutlak el-Cubûrî'nin "*Rubbe fi'l-Kelâmi'l-ʿArabî (Dirâse naḥviyye)*"[12] adlı eseri zikredilebilir. Ancak bu çalışmaların tamamı رُبَّ edatını genel nahiv literatürü çerçevesinde ele almakta, edatın yapısal özellikleri, kullanım alanları ve anlam boyutuna dair klasik görüşleri derleyip değerlendirmekle yetinmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla hiçbiri meseleyi Sîbeveyhi, Batalyevsî, İbn Mâlik ve Ebû Hayyân ekseninde müstakil olarak işlememiş, bu âlimlerin رُبَّ edatının anlamına ilişkin yorumlarını karşılaştırmalı bir perspektifle incelememiştir. Mevcut çalışma bu yönüyle söz konusu literatürden farklı olarak رُبَّ edatının mana ve delâlet boyutuna dair tartışmaları hem dilsel veriler hem de Sîbeveyhi merkezli bir okuma üzerinden karşılaştırmalı biçimde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

1. Batalyevsî'nin رُبَّ Yorumu ve Hakikat-Mecaz Temelli Çözüm Modeli

Batalyevsî, kaleme aldığı risalesinde ilk dönem Basra ve Kûfe ekollerine mensup nahiv âlimlerinin büyük çoğunluğunun رُبَّ edatının taklîl ifade ettiği görüşünde birleştiğini kaydeder. Bununla birlikte müellif -dönemindeki benzer eğilimlere de işaret ederek- "küçük nahivciler" olarak nitelediği bazı dilcilerin رُبَّ edatının farklı gerekçelerle teksîr ifade ettiği kanaatini benimsediklerini aktarır. Bir kısmı görüşlerini doğrudan Sîbeveyhi'nin كَمْ -i haberiyeyi ince-

[8] Abdullâh b. Ömer İbrâhîm, "Rubbe ve Aḥkâmuhâ fi'l-ʿArabiyye", *Mecelletü'l-ʿUlûmi'ş-Şerʿiyye ve'l-Luġati'l-ʿArabiyye* 5 (2025), 258-330.

[9] Mahmûd Hüseyn Zebîdî, "Ḥarfu cer rubbe fi'l-ʿArabiyye Şurûṭuhû ve İstiʿmâlâtuhû", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Müstedâme* 5 Özel sayı (mülhak) (2023), 1498-1507.

[10] Miftâh Abdüsselâm Tûmî - Ubeyr İsmâîl Rifâî, "İḥtilâfu'n-nuḥât ḥavle maʿna rubbe ve ḥarfiyyetihî", *Mecelletü't-Terbevî* 13 (2018), 62-79.

[11] Muhammed Câsım Heyti, "Rubbe fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye ve'n-naḥviyye", *Mecelletü'l-Âdâb* 49 (2000), 93-146.

[12] Abdurrahmân Cubûrî, *Rubbe fi'l-Kelâmi'l-ʿArabî (Dirâse naḥviyye)* (Bağdat: Matbaʿatü'l-İhvân, 2002).

lerken kullandığı "رُبَّ رَكَمْ مَعْنَاهَا مَعْنَى رُبّ *manasındadır*."[13] ifadesine dayandırmış, رُبَّ ile كَمْ arasında kurulan bu anlam ilişkisinden hareketle her iki edatın da müşterek biçimde teksîr ifade ettiği sonucuna ulaşmıştır.[14] Diğer bir kısmı ise yalnızca teksîr anlamını çağrıştırdığı düşünülen dilsel verileri esas alarak taklîle delâlet eden kullanımları göz ardı etme yolunu tercih etmiştir. Batalyevsî'ye göre her iki grup da hatalı bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre, Sîbeveyhi'yi referans gösterenler onun ifadesini yanlış anlamış, dilsel verilere dayananlar ise ilgili kullanımları eksik okumuşlardır. Ayrıca o, bazı nahiv âlimlerinin taklîl anlamı veren mütekaddimûn dilcileri hatalı bulduğunu da belirtmekle birlikte söz konusu gerekçelerin hiçbirinin رُبَّ edatının aslî anlamının taklîl olduğu yönündeki yerleşik nahiv anlayışını sarsacak güçte olmadığını savunmaktadır. Nitekim müellif, dil kaynaklarında bu edatın sadece taklîl çerçevesinde yorumlanabilecek kullanımlarının bulunduğuna dikkat çekerek dilsel verileri ve mütekaddimûn nahivcilerin genel kanaatini birlikte değerlendirmiş, رُبَّ edatının hakikatte taklîl ifade ettiği görüşünü tercih etmiştir.[15] Bu değerlendirme, Batalyevsî'nin hakikat-mecaz ayrımını tercih edişinin temel gerekçesini de ortaya koymaktadır. Müellife göre رُبَّ edatının aslî anlamı taklîl olup teksîr ifade eden kullanımlar ise bu aslî anlamı değiştirmemekte, mecaz kapsamında değerlendirilmektedir. Böylece hem edatın aslî anlamı korunmakta hem de dildeki farklı kullanımlar açıklanabilmektedir.

Batalyevsî, kendi dönemindeki nahivcilerin, bu ilmin teşekkülüne ve gelişimine önemli katkılarda bulunmuş, önceki dilcilerin görüşlerini kolaylıkla hatalı saymamaları gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre bu tür meselelerde izlenmesi gereken yöntem, mütekaddim âlimlerin ifadelerini peşinen reddetmek değil onların sözlerini dikkatle değerlendirerek hangi maksada dayandığını ortaya koymaya çalışmaktır. Müellif, söz konusu nahivcilerin كَمْ'in teksîr anlamında kullanıldığı örneklerden habersiz olduklarının düşünüleme-

[13] Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/156.

[14] Abdullâh b. Muhammed b. Sîd Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa (fî taḥḳîḳi maʿnâ lafẓı rubbe)*, thk. Velîd Muhammed Serâkıbî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007), 113 vd.

[15] Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 114.

yeceğini de zikretmiştir. Zira ona göre bu kullanım, taklîl ifade eden kullanımlar kadar yaygındır. Bu sebeple mezkûr âlimlerin, teksîr bildiren dilsel verileri şâz kabul ettikleri de söylenemez. Aksine müellife göre كَمْ'in teksîr, رُبَّ'nin ise taklîl ifade ettiği yönünde oluşan ittifak, onların bu değerlendirmeyi belirli bir maksada binaen yaptıklarını göstermektedir.[16]

Batalyevsî, kendi görüşünü ortaya koyduktan sonra, Sîbeveyhi'nin ifadelerinden hareketle رُبَّ edatının teksîr ifade ettiği sonucuna ulaşılamayacağını ve ilgili ibarenin bu görüş lehine bir delil olarak kullanılamayacağını ileri sürer. Müellif bu kanaatini üç gerekçeye dayandırmaktadır. Birincisi, ona göre Sîbeveyhi ile رُبَّ'nin taklîl, كَمْ-i haberînin ise teksîr ifade ettiğini kabul eden nahiv âlimleri arasında esaslı bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İkincisi, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'daki kullanımları, onun رُبَّ edatını taklîl anlamında değerlendirdiğini açık biçimde göstermektedir. Müellif, Sîbeveyhi'nin eserinde nadir veya kural dışı meseleleri ele alırken verdiği örneklerin ardından رُبَّ شَيْءٍ هَكَذَا "*Nadir de olsa bazı şeyler böyledir*."[17] ifadesini kullandığını belirterek söz konusu kelimenin taklîl bağlamında istimal edildiğini düşünmektedir. Bu yüzden ona göre Sîbeveyhi'nin رُبَّ edatını taklîl anlamında kullandığı açıkken onun رُبَّ مَعْنَاهَا مَعْنَى sözünden hareketle teksîr kastettiğinin ileri sürülmesi isabetli değildir. Üçüncüsü ise Sîbeveyhi'nin söz konusu ifadesini açıklayan şârihlerden hiçbirisinin burada رُبَّ ile teksîr anlamının kastedildiğini söylememiş olmasıdır. Batalyevsî bu hususta özellikle Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) değerlendirmelerine yer vermektedir. Ebû Alî el-Fârisî, كَمْ ile رُبَّ arasında cümle başında kullanılmaları, sadece nekra isimlere dâhil olmaları ve her ikisinin de bu isimlerde "birden fazlaya" delâlet etmeleri bakımından benzerlik bulunduğunu belirtir. Ona göre bu ortaklık, biri teksîr diğeri taklîl bildirse ve biri isim diğeri harf kabul edilse dahi geçerliliğini korumaktadır.[18] Bu değerlendirmeden hareketle Batalyevsî, كَمْ ile رُبَّ

16 Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 118 vd.
17 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/60.
18 Hasen b. Ahmed Ebû Alî el-Fârisî, *et-Taʿlîḳa ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ivaz b. Hamed (b.y.: y.y., 1990), 1/300, 314.

arasında kurulan ilişkinin anlam birliğine değil nahvî benzerliğe dayandığı sonucuna ulaşmaktadır.[19]

Batalyevsî, Sîbeveyhi'nin ifadesini yorumlarken şârihler arasından sadece Ebû Alî el-Fârisî'nin değerlendirmelerini aktarmıştır. Ancak aynı ibare hakkında Sîrâfî (ö. 368/979) ve Rummânî (ö. 384/994) tarafından yapılan açıklamalar da dikkate alındığında Sîbeveyhi'nin sözlerinin nahiv geleneği içerisinde nasıl anlaşıldığını daha açık biçimde ortaya koymak mümkün olacaktır. Bu nedenle Batalyevsî'nin nakilleriyle yetinmeyip söz konusu şârihlerin değerlendirmelerine de değinmek yerinde olacaktır.

Yukarıda da işaret edildiği üzere *el-Kitâb*'ın günümüze ulaşan şerhlerinden birisi Sîrâfî'nin *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* adlı çalışmasıdır. Bu eserde yer alan değerlendirmeler, Batalyevsî'nin konuya ilişkin tespitlerini destekler mahiyettedir. Çünkü Sîrâfî de كَمْ-i haberî ile رُبَّ arasındaki ilişkiyi anlam üzerinden değil nahvî özellikler bakımından değerlendirmektedir. Ona göre كَمْ-i haberî, kullanım yönünden رُبَّ'ye benzemektedir. Bu sebeple nahivciler, رُبَّ'nin harf oluşundan hareketle كَمْ'i de mebnî kabul etmişlerdir. Sîrâfî ayrıca her iki edatın sadr makamında bulunmasını, cümle başında yer alması gereken unsurların yerini tutmalarıyla açıklamaktadır. Bununla birlikte o, iki edat arasında anlam yönünden belirgin bir farklılığın bulunduğunu özellikle belirtir. Zira ona göre رُبَّ taklîl, كَمْ-i haberî ise teksîr ifade eder. Bu nedenle aralarındaki ortaklık, anlam bakımından değil nahvî işleve dayanır. Sîrâfî, bir harf-i cer olmasına rağmen رُبَّ'nin neden sadr makamında yer aldığını da açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre bu durum, edatın cinsini nefyeden لا ile taşıdığı anlamsal yakınlıkla ilişkilidir. Zira رُبَّ'nin ifade ettiği taklîl, bir şeyin yok denecek kadar az olduğunu bildirdiğinden nefye yaklaşır. Bu sebeple cinsini nefyeden لا gibi رُبَّ de sadr makamında kullanılmaktadır.[20] Diğer taraftan Sîrâfî, كأي edatına dair açıklamalarında da söz konusu benzerliği nahvî özellikler çerçevesinde ele almıştır.[21] Bununla

[19] Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 119 vd.

[20] Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2012), 1/72; 2/492.

[21] Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, 2/496 vd.

birlikte Sîrâfî'nin, Sîbeveyhi'nin رُبَّ شَيْءٍ هَكَذَا ifadesine[22] ilişkin açıklamaları da aynı istikamettedir. Nitekim o, bu kullanımın nadir durumları ifade etmek amacıyla tercih edildiğini belirtmekte ve Sîbeveyhi'nin burada رُبَّ edatını taklîl anlamını göstermek üzere kullandığını ifade etmektedir.[23] Sîrâfî'nin bu değerlendirmeleri Batalyevsî'nin, Sîbeveyhi'nin رُبَّ edatına ilişkin ifadelerinden hareketle onun teksîr bildirdiği sonucuna ulaşılamayacağı yönündeki görüşünü teyit etmektedir.

Sîbeveyhi'nin eserini şerh edenlerden birisi de Rummânî'dir. O, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* adlı eserinde رُبَّ ,لا ve كَمْ edatlarının farklı illetlerle mebnî kabul edilmelerine rağmen nekre isimler üzerinde amel etmeleri bakımından ortak bir özellik taşıdıklarını zikreder. Ona göre رُبَّ edatı, nekre olarak zikredilen tek bir fert üzerinden bir topluluğun azlığını ifade eder. Zira söz konusu topluluğu meydana getiren fertlerin her biri zikredilen unsurun benzeri konumunda kabul edilmektedir. Bu durum da nekrenin anlam çerçevesiyle uyum arz etmektedir. Buna karşılık كَمْ edatı ise yine nekre olarak zikredilen tek bir fert üzerinden bir topluluğun çokluğunu bildirmektedir. Burada da topluluğu oluşturan fertlerin tamamı adı geçen unsurun benzeri sayıldığından kullanımın nekre yapıyla olan irtibatı korunmaktadır.[24]

Rummânî'nin bu açıklamalarına göre her iki edat da nekre bir isim aracılığıyla birden fazla unsura delâlet etmekte, ancak رب taklîl, كَمْ ise teksîr ifade etmektedir. Dolayısıyla onun değerlendirmeleri, Sîbeveyhi'nin مَعْنَاهَا مَعْنَى رُبّ ifadesinde işaret edilen ortaklığın anlamdan ziyade nahvî işlev alanında bulunduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Rummânî'nin açıklamaları da Batalyevsî'nin konuya ilişkin yorumunu destekler mahiyettedir.

Batalyevsî, رُبَّ edatının sadece teksîr ifade ettiğini ileri süren görüşü eleştirmekte ve bu yaklaşımın taklîl ihtimalini göz ardı etti-

[22] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/60.
[23] Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/330.
[24] Seyf b. Abdirrahmân Arîfî, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi li'r-Rummânî (min bâbi'n-nudbe ilâ nihâyeti bâbi'l-efʿâl)* (Riyad: el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1998), 344.

ğini savunmaktadır. Sîbeveyhi'nin açıklamalarını ve dilsel kullanımları esas alan müellife göre كَمْ ile رُبَّ, vaz' bakımından birbirinin karşıtıdır. Zira كَمْ teksîr, رُبَّ ise taklîl ifade etmek üzere vaz' edilmiştir. Bununla birlikte her iki edat da bazı bağlamlarda aslî anlamlarının dışında kullanılabilir. Ancak bu durum lafzın hakiki anlamını terk ettiği anlamına gelmez. Ona göre söz konusu anlam genişlemesi mecaz yoluyla gerçekleşmekte, lafız, aslî anlamını korurken belirli karinelerin desteğiyle karşıt anlam alanında da kullanılabilmektedir. Batalyevsî, lafızların mecaz yoluyla karşıt anlamlarında da kullanılabileceğini göstermek amacıyla medih ve zem ifade eden kelimeleri örnek vermiştir. Ona göre övgü için vaz' edilmiş bazı lafızlar bağlama bağlı olarak istihza ve tahkir amacıyla kullanılabildiği gibi zem ifade eden lafızlar da övgü ve hayranlık bildirecek şekilde kullanılabilir. Nitekim لعنه الله ما أفصحه! "*Vay be, ne kadar güzel konuşuyor!*" ifadesindeki لعن lafzı, hakiki anlamının dışına çıkarak hayranlık ve takdir bildiren bir işlev kazanır. Buna karşılık ahmağa "ey akıllı", cahile "ey âlim", cimriye ise "ey cömert" şeklinde hitap edilmesi medih lafızlarının istihza amacıyla kullanıldığını gösterir. Müellif, bu yaklaşımını Kur'ân-ı Kerîm'den de delillendirmektedir. Nitekim اِنَّكَ لَاَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ "Doğrusu sen yumuşak huylu ve çok akıllısın. (diyerek istihza ettiler.)"[25] ve ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ "Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!?"[26] âyetlerinde medih ifade eden lafızlar, hakiki anlamlarının dışında istihza maksadıyla kullanılmıştır.[27] Batalyevsî'ye göre bu örnekler, lafızların mecaz yoluyla aslî anlamlarının karşıtına da nakledilebildiğini göstermektedir.[28]

Batalyevsî, رُبَّ edatının aslî anlamı dışında karşıt anlam alanında da kullanılabileceğini göstermek amacıyla Arapçada müzekker ve müennes kalıpların birbirlerinin yerine mecazî olarak kullanılmasını da örnek verir. Müellife göre bazı kullanımlarda lafızlar, vaz' edildikleri anlamın sınırlarını aşarak karşıt anlam alanına intikal edebilir. Kendisi bu durumu iki zıt anlam arasında gerçekleşen me-

25 Hud 11/87.
26 ed-Duhân 44/49.
27 İbnü'l-Enbârî bu iki âyeti ezdâda örnek vermiştir. bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1987), 258.
28 Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 121 vd.

cazî bir geçiş olarak değerlendirir. Nitekim شَرُّ الشَّدَائِدِ مَا يُضْحِكُ "*Sıkıntıların en kötüsü, güldürenidir*." cümlesinde gülme fiili, sevinç ve neşeyi değil sıkıntının ulaştığı ileri dereceyi ifade etmektedir. Bu tür kullanımlardan hareketle Batalyevsî, رُبَّ edatının da bağlama göre aslî anlamı olan taklîlin dışına çıkarak teksîr ifade edebileceğini savunur.[29]

Batalyevsî, Arapçada mecaz yoluyla olumsuzun olumlu, olumlunun ise olumsuz yerine kullanılabildiğini; bu kapsamda zorunlu olanın mümkün, mümkün olanın da zorunlu suretinde ifade edilebildiğini belirtir. Ona göre bu tür kullanımlar, lafızların aslî vaz'larını ortadan kaldırmamakta, sadece onların farklı anlam alanlarında kullanılmasına imkân vermektedir. Bu sebeple taklîl için vaz' edilen رُبَّ ile teksîr için vaz' edilen كَمْ'in bağlama göre birbirlerinin anlam alanında kullanılabilmesi de aslî anlamlarına aykırı bir durum teşkil etmemektedir.[30]

Müellif, رُبَّ edatının teksîr anlamında kullanılabilmesini mecaz çerçevesinde açıkladıktan sonra onun aslî vaz'ının taklîl olduğunu göstermek üzere çeşitli dilsel kullanımları delil olarak zikreder. Müellife göre رُبَّ, bazı bağlamlarda taklîl ile birlikte tahsis anlamı da taşımaktadır. Nitekim ona göre رُبَّهُ رَجُلاً! "*Ne eşsiz bir adamdır!*" ifadesi çokluğu değil benzerleri arasında nadir bulunan ve emsallerinden ayrılan seçkin bir şahsiyeti ifade eder. Bu sebeple söz konusu kullanım, edatın taklîl anlamıyla uyum arz etmektedir. Batalyevsî, رُبَّمَا خَانَ الأَمِينُ "*Güvenilir kimse bazen hainlik eder*." ve رُبَّمَا سَفِهَ الحَلِيمُ "*Yumuşak huylu kimse bazen akılsızca davranır*." ifadelerini de aynı kapsamda değerlendirmektedir. Zira bu örneklerde güvenilirlik ve hilm kişinin aslî vasfı olarak kabul edilmekte, bunlara aykırı davranışların ise ancak nadiren meydana gelebileceği anlatılmaktadır. Müellif ayrıca şiirden naklettiği çok sayıdaki örneğin de bağlam itibariyle taklîl ifade ettiğini belirterek bu kullanımların رُبَّ edatının vaz' bakımından taklîl için konulduğunu savunur.[31]

[29] Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 123 vd.
[30] Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 124.
[31] Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 125 vd.

Batalyevsî, رُبَّ edatının mecaz yoluyla teksîr anlamında kullanıldığı örneklere de yer vermektedir. Müellife göre bu tür kullanımlar daha çok iftihar ve övünme bağlamlarında ortaya çıkmaktadır. Nitekim رُبَّ عَالِمٍ لَقِيتُ "*Nice âlimle karşılaştım*." ve رُبَّ يَوْمٍ سُرُورٍ شَهِدْتُ "*Nice sevinçli güne tanıklık ettim*." ifadeleri bu kullanıma örnek teşkil etmektedir. Batalyevsî, övünmenin çoğunlukla çokluk ifade eden unsurlar üzerinden gerçekleştiğini belirtir. Her ne kadar bazen seçkin bir kişiyle karşılaşmanın sıradan bir toplulukla karşılaşmaktan daha güçlü bir övünç vesilesi olabileceğini kabul etse de yaygın kullanımın çokluk anlamı etrafında şekillendiğini ifade eder. Bu sebeple söz konusu örneklerde رُبَّ edatı, aslî anlamı olan taklîlin dışına çıkarak mecazen teksîr ifade etmektedir. Müellif, şiirden naklettiği çok sayıdaki örnekle de bu kullanımı desteklemeye çalışmaktadır.[32]

Batalyevsî, رُبَّ edatının zahirde taklîl ifade etmesine rağmen bazı bağlamlarda teksîr anlamı kazanmasını mecaz ve belâgat ilkeleri çerçevesinde açıklamaktadır. Ona göre رُبَّ ثَوْبٍ حَسَنٍ قَدْ لَبِسْتُ "*Nice güzel elbise giydim*." ve رُبَّ رَجُلٍ عَالِمٍ قَدْ لَقِيتُ "*Nice âlim adamla karşılaştım*." gibi ifadelerde mütekellim, sahip olduğu nitelikleri tevazu amacıyla az gösterse de gerçekte çokluğu ima etmektedir. Bu durum, kişinin kendisini doğrudan övmesinden daha etkili bir anlatım ortaya koymakta ve onun değerini artırmaktadır. Müellife göre taklîl lafzıyla teksîr ifade edilmesi sadece tevazu amacıyla sınırlı değildir. Nitekim لَا تُعَادِنِي فَرُبَّمَا نَدِمْتَ "*Bana düşmanlık etme, bakarsın pişman olursun!*" ifadesinde görünüşte azlık bildiren nedamet, gerçekte şiddetli bir tehdit ve mübalağa anlamı taşır. Benzer şekilde رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ "İnkâr edenler, Müslüman olmayı şiddetle temenni edeceklerdir."[33] âyetinde de رُبَّ edatı bağlamın etkisiyle çokluk anlamı kazanmaktadır. Bu sebeple Batalyevsî'ye göre رُبَّ, özellikle medih, iftihar ve benzeri belâgî bağlamlarda aslî anlamı olan taklîlin dışına çıkarak mecazen teksîr ifade edebilir.

Batalyevsî, farklı bir eserinde de bu konuyu gündeme getirmiştir. O, eserinde bazı âlimlerin رُبَّ edatını doğrudan teksîr ifade eden

[32] Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 139 vd.
[33] el-Hicr 15/2.

bir unsur olarak değerlendirmelerini eleştirmekte ve bu yaklaşımı, lafızların aslî ve mecazî anlamlarının birbirine karıştırılmasından kaynaklanan bir yanılgı olarak görmektedir. Ona göre medih ile zemmin, umum ile hususun veya marife ile nekrenin bazı bağlamlarda birbirlerinin özelliklerini yansıtabilmesi onların aslî anlamlarını ortadan kaldırmaz. Bu nedenle lafzın zâhirde aslî anlamından farklı bir işlev kazanması, onun vaz‘ bakımından başka bir anlam için konulduğunu değil belirli bir maksat ve belâgî gerekçeyle mecazî olarak kullanıldığını gösterir. Bu çerçevede Batalyevsî, meselenin doğru anlaşılmasının hakikat ve mecaz ayrımının isabetli şekilde kurulmasına bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bazı bağlamlarda رُبَّ edatının taklîl yerine teksîr ifade etmesi, edatın aslî anlamının değiştiğini değil Arap dilinin bağlam temelli belâgî imkânlarını yansıtır.[34]

Sonuç olarak, Batalyevsî’ye göre رُبَّ ilk olarak taklîl için vaz‘ edilen ancak belâgî bağlamlarda mecazen teksîr anlamı kazanabilen bir edattır. Bu yaklaşım, edatın aslî anlamı korunmakla birlikte bağlama göre farklı işlevler üstlenebildiği esasına dayanmaktadır. Görüşünü Sîbeveyhi ve mütekaddim nahivcilerin değerlendirmeleri, dilsel veriler ve hakikat-mecaz teorisiyle temellendiren müellif, edatın teksîr ifade eden kullanımlarını vaz‘î deliller değil mecazî genişlemenin doğal sonuçları olarak görür. Dolayısıyla o, taklîl için vaz‘ edilmiş bir lafzın bağlam etkisiyle karşıt anlam alanında istimal edilebileceğini savunur.

2. İbn Mâlik’in رُبَّ Yorumu ve Sîbeveyhi’ye Dayalı İstidlâli

Nahiv tarihinde eserleri üzerine çok sayıda çalışma yapılan İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl* adlı eserinde رُبَّ edatını çeşitli yönleriyle ele almaktadır. Müellif, ilk dönem nahiv âlimlerinin çoğunluğunun رُبَّ edatının taklîl ifade ettiği görüşünde olduğunu belirtmekte ve bu yaklaşımın erken dönem dilciler arasında yaygın kabul gördüğünü ifade etmektedir. Tartışmayı müteahhir dönem nahivcilerine kadar taşıyan İbn Mâlik, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) konuya ilişkin değerlendirmelerinde dikkat çekici bir farklılık bulunduğuna işaret

[34] Abdullâh b. Muhammed b. Sîd Batalyevsî, *el-İnṣaf fi’t-tenbih ʿale’l-meʿani ve’l-esbâbi’l-letî evcebet el-iḫtilâfe beyne’l-müslimîn fî ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1987), 106 vd.

etmektedir. Ona göre Zemahşerî, *el-Mufassal* isimli eserinde رُبَّ edatını taklîl ifade eden bir unsur olarak değerlendirirken *el-Keşşâf* adlı tefsir çalışmasında bazı bağlamlarda teksîr anlamı taşıdığını ifade etmektedir.[35]

İbn Mâlik, رُبَّ edatının esas itibarıyla teksîr ifade ettiğini düşünür. Ona göre bu edatın yer aldığı kullanımların büyük bir kısmında كَمْ-i haberiyye tercih edildiğinde cümlenin anlamında esaslı bir değişiklik meydana gelmez. O, iki yapı arasındaki bu anlam yakınlığından hareketle رُبَّ edatının bulunduğu cümleye temelde teksîr anlamı kattığını ileri sürer. Bununla birlikte müellif, sınırlı sayıdaki bazı kullanımlarda رُبَّ'nin taklîl ifade ettiğini de kabul etmektedir. Ancak o, Batalyevsî'nin yaptığı gibi meseleyi hakikat-mecaz ilişkisi çerçevesinde ele almamakta bunun yerine Arap şiirinden naklettiği örneklerle edatın teksîr ifade ettiğini temellendirmeye çalışmaktadır. Bunlardan biri de hafîf bahrinde nazmedilen şu beyittir:

رُبَّ رَفْدٍ هَرَقْتَهُ ذَلِكَ الْيَوْ مَ وَأَسْرَى مِنْ مَعْشَرٍ أَقْتَالِ

"O gün [öyle büyük işler yaptın ki] birçok yiğidi yere serdin, nice kahramanları esir aldın."[36]

İbn Mâlik, bu ve benzeri örneklerde رُبَّ edatının cümleye teksîr anlamı kattığını düşünmekle beraber -kanaatimizce- başta İbn Harûf (ö. 609/1213) olmak üzere bazı nahiv âlimlerinin etkisiyle Sîbeveyhi'nin de aynı görüşü benimsediğini ileri sürer.[37] İbn Mâlik'e göre Sîbeveyhi'nin كَمْ-i haberiyye hakkında kullandığı "*Onun manası رُبَّ gibidir.*"[38] ve "*كَمْ-i haberî ancak رُبَّ'nin amel ettiği yerlerde amel eder. Çünkü ikisinin anlamı aynıdır. Şu kadar var ki كَمْ isimdir, رُبَّ ise isim değildir.*"[39] şeklindeki ifadeleri, كَمْ ile رُبَّ arasında doğrudan bir anlam ortaklığı kurmaktadır. İbn Mâlik, كَمْ-i haberiyyenin ittifakla

35 Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 3/175 vd.

36 Meymûn b. Kays Aʿşâ, *Dîvânu Aʿşâ el-Kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1994), 13; Bu beyit Batalyevsî tarafından da örnek verilmiştir. bk. Batalyevsî, *Resâil fi'l-luġa*, 114.

37 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/176.

38 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/156.

39 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/161.

teksîr ifade ettiği kabulünden hareketle رُبَّ'nin de aslî olarak teksîr anlamı taşıdığı sonucuna ulaşır. Ayrıca o, Sîbeveyhi'nin eserinde bu yoruma aykırı herhangi bir ifadenin bulunmadığını özellikle vurgular. Müellif, bu görüşün yalnızca teorik bir çıkarım olmadığını göstermek amacıyla hadislerden ve Arap kelâmından çeşitli örnekler zikreder. Bu bağlamda يَا رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الآخِرَةِ "*Dünyada nice giyinmiş kadın vardır ki âhirette çıplaktır*."[40] gibi hadisleri delil olarak kullanır. Ayrıca Kûfe nahiv ekolünün önde gelen temsilcileri olan Kisâî'nin (ö. 189/805) ve Ferrâ'nın (ö. 207/822) açıklamalarının[41] da رُبَّ'nin teksîr ifade ettiği yönündeki anlayışı desteklediğini belirtir. Bununla birlikte İbn Mâlik, رُبَّ'nin taklîl anlamında kullanıldığı bazı örneklerin bulunduğunu da kabul eder. Nitekim tavîl bahrinde söylenen şu beyitte edatın taklîl ifade ettiğini kaydeder:

أَلَا رُبَّ مَوْلُودٍ وَلَيْسَ لَهُ أَبٌ وذي وَلَدٍ لَمْ يَلْدُهُ أَبَوانِ

"*Dikkat et! Bazen babasız dünyaya gelenler olur, yine bazen anne ve babadan doğmamış olduğu hâlde evlat sahibi olanlar da bulunur.*"[42]

Müellife göre bu tür örnekler istisnaî niteliktedir ve رُبَّ edatının aslî anlamını belirleyecek güçte değildir. Bu sebeple o, söz konusu kullanımları genel dil eğilimini temsil eden örnekler olarak değil sınırlı ve özel bağlamlara ait istisnalar olarak değerlendirir.[43]

İbn Mâlik, meseleyi tartışırken Zemahşerî'nin açıklamalarına yeniden dönmekte ve onun değerlendirmelerini ayrıntılı biçimde incelemektedir.[44] Müellif, Zemahşerî'nin bazı âyetlerde geçen قَدْ edatını رُبَّمَا anlamında yorumlamasını ve bu kullanımı teksîr çerçeve-

40 Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Buḫârî)*, thk. Mustafâ Dîb el-Beğa (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Teheccüd", 5.

41 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.), 2/15; 2/82.

42 Beyt Ezd kabilesinden bir şaire nispet edilmiştir. bk. Muhammed b. Muhammed Hasen Şürrâb, *Şerḥu şevâhidi'ş-şiʿriyye fî ümmâti'l-kütübi'n-naḥviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 3/246; Emîl Bedî Yakûb, *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fî şevâhidi'l-ʿArabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1996), 8/198.

43 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/177 vd.

44 Bu durum kanaatimizce Zemahşerî'nin nahiv geleneği içerisindeki ilmî otoritesini ve sonraki dilciler üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

sinde açıklamasını isabetli bulmaktadır. Nitekim Zemahşerî'nin قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء "Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu görüyoruz."[45] ve قَدْ نَعْلَمُ اِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ "Biz çok iyi biliyoruz ki söyledikleri seni elbette üzmektedir."[46] âyetlerinde قَدْ edatını fiilin çokluğunu ifade eden رُبَّمَا manasında değerlendirmesi, İbn Mâlik tarafından önemli bir delil olarak görülmektedir. Aynı şekilde قَدْ يَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ "O, içinde bulunduğunuz durumu gerçekten bilir."[47] âyetinde Zemahşerî'nin muzari fiilin başına gelen قَدْ harfinin رُبَّمَا anlamı kazandırdığını belirtmesi de onun nazarında aynı yaklaşımın bir devamı niteliğindedir. Ayrıca Zemahşerî'nin bu görüşünü şiirden getirdiği örneklerle desteklemesi, İbn Mâlik tarafından olumlu karşılanmaktadır. Bununla birlikte İbn Mâlik, Zemahşerî'nin رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ "İnkâr edenler, Müslüman olmayı şiddetle temenni edeceklerdir."[48] âyetine dair yorumunu önceki açıklamalarıyla tam uyumlu görmez. Zira Zemahşerî burada رُبَّمَا edatını taklîl bağlamında değerlendirmiş ve Arapların رُبَمَا يَنْدمُ الإنْسَانُ عَلَى مَا فَعَلَ "*İnsan bazen yaptığına pişman olur*." sözünde olduğu gibi bu kullanımda da azlıktan ziyade kesinliğin kastedildiğini belirtmiştir. Buna bağlı olarak o, âyetin anlamını "*Eğer onlar İslâm'ı bir defa temenni edecek olsalardı bile buna hızlıca yönelmeleri gerekirdi, kaldı ki onlar bunu sürekli arzulayacaklardır*." şeklinde açıklamaktadır.[49] İbn Mâlik ise bu yorumu önceki değerlendirmelerle tam olarak bağdaştırmamaktadır. Ona göre Zemahşerî'nin başka yerlerde رُبَما'yı açık biçimde teksîr ifade eden bir yapı olarak yorumlamasına karşı burada farklı bir açıklamaya yönelmesi problem teşkil etmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin söz konusu kullanımlarda gerçekte azlığın kastedilmediğini kabul etmesi de İbn Mâlik tarafından kendi yaklaşımını destekleyen bir unsur olarak değerlendirilir. Bu sebeple müellif, Zemahşerî'nin

[45] el-Bakara 2/144. İlgili âyet için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâiki't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1987), 1/201.

[46] el-En'âm 6/33. İlgili âyet için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/17.

[47] en-Nûr 24/64. İlgili âyet için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/260.

[48] el-Hicr 15/2.

[49] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/569 vd.

bu noktadaki yorumunun arka planında İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) etkisinin bulunduğunu iddia eder.[50]

Sonuç olarak İbn Mâlik, Sîbeveyhi'nin ifadelerini merkeze alarak hadis rivayetleri, Arap dili örnekleri ve nahiv otoritelerinin değerlendirmelerini birlikte ele almakta, bu delillerden hareketle رُبَّ edatının aslî anlamının teksîr olduğunu savunmaktadır. Ona göre taklîl anlamı bütünüyle reddedilemezse de bu tür kullanımlar istisnaî nitelikte olup edatın vaz'î anlamını temsil etmez. Bu sebeple İbn Mâlik, nahiv geleneğinde yaygın kabul gören taklîl merkezli yaklaşımın karşısına, رُبَّ'nin esas itibarıyla teksîr ifade ettiği görüşünü yerleştirmekte ve bu kanaatini hem dilsel veriler hem de önceki otoritelerin açıklamalarıyla temellendirmeye çalışmaktadır.

İbn Mâlik, رُبَّ edatının anlamına ilişkin açıklamalarıyla yetinmemekte taklîl görüşünü benimseyen nahiv âlimlerinin dayandıkları gerekçeleri de ayrıntılı biçimde incelemektedir. Ona göre Müberred (ö. 286/900)[51], İbnü's-Serrâc[52] ve Ebû Alî el-Fârisî[53] gibi dilciler رُبَّ'den sonra gelen mecrûr ismin sıfatla nitelenmesini gerekli görmüş ve bu yaklaşımı taklîl anlayışıyla ilişkilendirmişlerdir. Ancak İbn Mâlik, bu görüşün ne Sîbeveyhi'nin açıklamalarıyla uyumlu olduğunu ne de sağlam bir delile dayandığını düşünmektedir. Ona göre söz konusu yaklaşım iki temel gerekçeye dayanmaktadır. Bunlardan ilki, رُبَّ'nin taklîl ifade ettiği kabulüdür. Bu anlayışa göre sıfatsız nekre isim umûm ve şümûl ifade ederek çokluk anlamı taşımakta, sıfatla kayıtlandığında ise kapsamı daralarak taklîl anlamına uygun hâle gelmektedir. Bu sebeple رُبَّ'nin ardından gelen ismin sıfatla nitelenmesi gerektiği ileri sürülmüştür. İbn Mâlik ise bu gerekçeyi iki açıdan eleştirir. Öncelikle ona göre رُبَّ'nin aslî anlamı teksîrdir. Ayrıca o, taklîl kabul edilse dahi sıfatsız nekrenin her durumda çokluk ifade etmeyeceğini, bağlama göre daha sınırlı bir

50 İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/180 vd.

51 Görüşü için bk. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muḳteḍab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013), 3/57.

52 Konuyla ilgili görüşü için bk. Ebû Bekr b. Muhammed İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl fi'n-naḥv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/418.

53 Konuyla ilgili görüşü için bk. Ebû Alî el-Fârisî, *et-Taʿlîḳa*, 1/217; Hasen b. Ahmed Ebû Alî el-Fârisî, *Îżâḥu'l-ʿAḍudî*, thk. Hasan Şâzelî Ferhûd (Mısır: Dâru't-Te'lîf, 1969), 251 vd.

anlama da gelebileceğini belirtir. Bu sebeple taklîl anlamının gerçekleşmesi için sıfata ihtiyaç bulunduğu iddiasını isabetli bulmaz. Hatta amaç kapsamı daraltmak olsaydı, bunun tek bir sıfatla değil daha fazla kayıtlayıcı unsurla gerçekleştirilmesinin daha uygun olacağını ifade eder. İkinci gerekçe ise رُبَّ'li ifadelerin çoğunlukla bir söz veya iddiaya cevap olarak kullanıldığı düşüncesidir. Meselâ bir kimsenin مَا لَقِيتُ رَجُلًا عَالِمًا "*Hiç âlim bir adamla karşılaşmadım*." sözüne karşılık رُبَّ رَجُلٍ عَالِمٍ لَقِيتُ "*Nice âlim adamla karşılaştım*." denildiğinde, cevap cümlesinin önceki ifadede yer alan niteliği koruması gerektiği ileri sürülmüştür. İbn Mâlik ise bu açıklamayı da yeterli görmez. Ona göre رُبَّ yalnızca cevap cümlelerinde değil müstakil olarak da kullanılabilir. Ayrıca cevap veren kişinin önceki ifadenin lafzî yapısını aynen sürdürme zorunluluğu yoktur. Bu sebeple مَا رَأَيْتُ رَجُلًا "*Hiç adam görmedim*." sözüne رُبَّ رجلٍ رَأَيْتُ "*Nice adam gördüm*."; مَا رَأَيْتُ رَجُلًا عَالِمًا "*Hiç âlim adam görmedim*." sözüne ise رُبَّ رَجُلٍ عَالِمٍ رَأَيْتُ "*Nice âlim adam gördüm*." şeklinde cevap verilmesi mümkündür.[54]

Bu değerlendirmeler, İbn Mâlik'in رُبَّ'nin ardından gelen ismin sıfatla nitelenmesini edatın anlamıyla zorunlu biçimde ilişkilendirmediğini ve önceki nahiv âlimlerinin bu konudaki gerekçelerini yeterli bulmadığını göstermektedir.

İbn Mâlik, رُبَّ'nin mecrûrunun sıfatsız kullanılabildiğini gösteren muhtelif beyitleri zikrettikten sonra Sîbeveyhi'nin bu edatı كَمْ-i haberiyye ile aynı konumda değerlendirmesini de görüşüne delil olarak ileri sürer. Ona göre كَمْ-i haberiyye mecrûrunu sıfatsız alabildiğine göre aynı anlam ve işlev alanında değerlendirilen رُبَّ'nin de aynı hükme tâbi olması gerekir. Ayrıca Sîbeveyhi'nin ifadelerinin bu yaklaşımı açık biçimde desteklediğini belirtir. Bu çerçevede Sîbeveyhi'nin cer bahsinde zikrettiği رُبَّ رَجُلٍ يقُولُ ذَاكَ örneğine dikkat çeken İbn Mâlik, onun yaptığı açıklamanın meseleye açıklık kazandırdığını ifade eder. Nitekim Sîbeveyhi bu örneği açıklarken, "*Bu durumda sözü رُبَّ vasıtasıyla adama isnad etmiş olursun*."[55] ifadesini

[54] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/181 vd.
[55] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/421.

kullanmaktadır. İbn Mâlik'e göre bu ifade, يقول fiilinin sıfat olarak değerlendirilmediğini gösterir. Zira sıfatın mevsufa isnadı söz konusu değildir. Buna karşılık fiiller harf-i cer aracılığıyla isimlere taalluk edebilmektedir. Bu sebeple Sîbeveyhi'nin يقول fiilini رجل kelimesine رُبَّ vasıtasıyla bağlaması, söz konusu fiilin sıfat değil müstakil bir yüklem konumunda bulunduğuna işaret eder. Müellif bu durumu مَرَرْتُ بِزَيْدٍ gibi örneklerle açıklamakta ve burada fiilin harf-i cer aracılığıyla isme bağlanmasıyla aynı ilişkinin رُبَّ رَجُلٍ يَقُولُ ذَاكَ örneğinde de geçerli olduğunu belirtmektedir.[56] İbn Mâlik ayrıca bu örneğin herhangi bir hazf veya zorlama tevile başvurulmaksızın açıklanabileceğini de iddia eder. Ona göre يقول fiili burada "konuşmak" anlamında değil "münazarada ve hitabette üstün gelmek" manasında kullanılmaktadır. Buna göre cümlenin anlamı, "*Nice adam vardır ki münazarada o adamı geçer*." şeklindedir. Böylece ifadede ne bir hata bulunduğu iddia edilmekte ne de uzak yorumlara ihtiyaç duyulmaktadır.[57]

Sonuç olarak İbn Mâlik, Sîbeveyhi'nin örnekleri ve önceki nahiv âlimlerinin görüşlerinden hareketle, رُبَّ'nin mecrûrunun sıfatla kayıtlanmasının zorunlu olmadığı kanaatini savunmaktadır. Böylece o, mecrûrun sıfatla kayıtlanmasını رُبَّ edatının taklîl ifade etmesiyle temellendiren yaklaşımı eleştirmekte ve bu nitelemenin genel geçer bir kullanım şartı olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, İbn Mâlik'in Batalyevsî'nin taklîl görüşünü temellendirmede başvurduğu رُبَّ شَيْءٍ هَكَذَا ifadesine dair herhangi bir değerlendirmede bulunmaması, buna karşılık Batalyevsî'nin de رُبَّ رَجُلٍ يَقُولُ ذَاكَ örneği üzerinden mecrûrun sıfatlanması meselesini risalesinde ele almaması dikkat çekicidir. Bu durum, her iki müellifin de Sîbeveyhi'nin ilgili ifadelerini bütünüyle tartışmak yerine, kendi görüşlerini desteklediğini düşündükleri örnekleri öne çıkarmayı tercih ettikleri izlenimini vermektedir. Bununla birlikte söz konusu sessizliğin bilinçli bir tercih mi yoksa her müellifin tartışmayı belirli bir problem etrafında sınırlandırmasından kaynaklanan metodolojik

[56] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/421; Konuyla ilgili yorumlar için ayrıca bk. İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*, 4/482 vd.

[57] İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/182 vd.

bir tasarruf mu olduğunu kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Ancak her iki ihtimalde de ortaya çıkan tablo, Sîbeveyhi'nin otoritesinin sonraki nahiv geleneğinde tek yönlü ve değişmez bir referans olarak değil farklı istidlâl biçimlerine imkân tanıyan ve müelliflerin kendi teorik yaklaşımları doğrultusunda seçici biçimde yorumladıkları bir başvuru kaynağı olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Nitekim Batalyevsî'nin ve İbn Mâlik'in aynı otorite metinden farklı örnekleri öne çıkarmaları ve diğer örnekler üzerinde durmamaları, bu çalışmada ulaşılan temel sonucu da desteklemektedir. Buna göre Sîbeveyhi'nin ifadeleri tek bir yoruma indirgenemeyecek bir yapı arz etmekte, sonraki nahiv âlimleri ise bu ifadeleri kendi istidlâl yöntemleri doğrultusunda yeniden okuyarak farklı teorik sonuçlara ulaşabilmektedir.

3. Ebû Hayyân'ın رُبَّ Yorumu ve Bağlam Merkezli Yaklaşımı

Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-Tekmîl* adlı eserinde رُبَّ edatının vaz'î anlamı ve cümlede ifade ettiği mâna hakkında ileri sürülen farklı görüşleri naklettikten sonra, İbn Mâlik'in konuya ilişkin değerlendirmelerini ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Bu çerçevede o, öncelikle İbn Mâlik'in Sîbeveyhi'nin ifadelerinden hareketle رُبَّ edatının aslî olarak teksîr ifade ettiği sonucuna ulaşmasını tartışma konusu yapmaktadır. O, bu hususta Ziyâuddîn b. el-İlc el-İşbîlî'ye (ö. [?]) nispet edilen *el-Basît*[58] adlı eserde yer alan değerlendirmelere yer vermektedir. İbn İlc'e göre Sîbeveyhi, كَمْ ve كأيّ lafızlarının رُبَّ makamında bulunduğunu açıkça belirtmekle birlikte onun bu ifadelerle yalnızca amel bakımından bir benzerliği mi yoksa lafız ve mâna yönünden daha kapsamlı bir ortaklığı mı kastettiği kesin olarak anlaşılamaz. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin sözleri farklı yorumlara elverişli görünmektedir. Ebû Hayyân'ın dikkat çektiği nokta da tam olarak budur. Ona göre Sîbeveyhi'nin ifadeleri bu derece yoruma açıkken İbn Mâlik'in bunlardan hareketle رُبَّ edatının teksîr ifade ettiğini kesin bir şekilde ortaya koyması ve bunu açık bir nass gibi değerlendirmesi izaha muhtaç görünmektedir.[59] Bu sebeple Ebû

[58] Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳâti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1998), 2/370; Eser ve müellifle ilgili daha geniş bilgi için bk. Hasen Mûsâ Şâir, *el-Keşf ʿan Ṣâḥibi'l-Basîṭ fi'n-naḥv* (Medine: el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, 1988), 153.

[59] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/284.

Hayyân, İbn Mâlik'in söz konusu çıkarımını ihtiyatla karşılamakta ve Sîbeveyhi'nin ifadelerinin tek bir yoruma indirgenemeyeceğine işaret etmektedir.

Ebû Hayyân, *el-Basît* ve *el-İfṣâḥ*[60] gibi eserlerden nakiller yaparak nahiv âlimlerinin رُبَّ'nin anlamına dair görüşlerini aktarmaktadır. Bu çerçevede, edatın ezdâttan kabul edilmesi gerektiğini savunan yaklaşımlara temas ettiği gibi Batalyevsî'nin değerlendirmelerine de kısaca yer vermektedir. Bu nakiller, ilk dönem nahiv âlimlerinin büyük çoğunluğunun رُبَّ'nin aslî anlamını taklîl olarak kabul ettiğini göstermektedir.[61] Ebû Hayyân'ın bu görüşleri zikretmesi, kanaatimizce, İbn Mâlik'in yorumuna yöneltilmiş örtük bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Zira Sîbeveyhi'nin ifadeleri gerçekten teksîr anlamına açık bir şekilde delâlet etmiş olsaydı, bu yorumun erken dönem nahiv geleneğinde daha belirgin bir karşılığının bulunması beklenirdi. Buna karşılık nakledilen görüşler dilcilerin büyük ölçüde taklîl anlayışı etrafında birleştiğini göstermekte, bu da Sîbeveyhi'nin sözlerinden hareketle رُبَّ'nin aslî anlamının teksîr olduğu sonucuna kesinlik atfedilmesini güçleştirmektedir.

Ebû Hayyân, رُبَّ'nin mecrûrunda sıfatın zorunlu olduğu görüşünün Basra ekolünün hâkim anlayışını temsil ettiğini buna mukabil Ahfeş, (ö. 215/830 [?]) Ferrâ, Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Harûf gibi bazı âlimlerin ise mecrûrun sıfat almasını gerekli görmediklerini belirtir. Ona göre, رُبَّ'den sonra gelen mecrûr ismin sıfatla nitelenmesini zorunlu gören nahiv âlimleri bu görüşlerini üç temel gerekçeye dayandırır. İlk olarak onlar, رُبَّ'yi işlev bakımından olumsuzluk edatlarına benzetmekte, bu sebeple mecrûrun bir cümle veya cümle yerini tutan zarf, câr-mecrûr, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl gibi unsurlarla nitelenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Ayrıca رُبَّ'nin yalnızca cümle başında kullanılabilmesi, diğer harf-i cerlerin aksine kendisinden sonra gelen ismin âmilinin onun önüne geçememesi ve çoğul yapılabilen tekil bir isimle birlikte kullanıldığında

[60] Müellif muhtemelen İbn Ebi'r-Rebî'in (ö. 688/1289) el-İfṣâḥ ʿan mesâʾili (nüketi) Kitâbi'l-Îżâḥ isimli eserine atıf yapmaktadır. Kendisi daha sonra buna şerh yazmıştır. bk. Ebü'l-Hüseyn Abdullâh b. Ahmed İbn Ebi'r-Rebî, *el-Kâfî fi'l-İfṣâḥ ʿan mesâʾili Kitâbi'l-Îżâḥ*, thk. Faysal Hafeyân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001).

[61] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/285.

birden fazla varlığı kapsayan bir anlam ifade etmesi de bu benzerliğin delilleri arasında gösterilmektedir. İkinci gerekçe anlamla ilgilidir. Buna göre رُبَّ taklîl ifade ederken nekre isim tek başına kullanıldığında çokluk ve şümûl anlamı taşımakta, sıfat ise bu kapsamı daraltarak edatın ifade ettiği azlık anlamını belirginleştirmektedir. Üçüncü gerekçe ise kullanıma dayanmaktadır. Onlara göre رُبَّ'li ifadeler çoğu zaman önceki bir söze cevap mahiyetinde kullanılmakta, bu sebeple cevapta sıfatın korunması anlam bütünlüğünün sağlanması açısından gerekli görülmektedir.[62]

Ebû Hayyân, رُبَّ'den sonra gelen mecrûr ismin sıfatla nitelenmesini zorunlu gören nahivcilerin ileri sürdükleri delilleri tek tek değerlendirmekte ve bunların kesinlik taşımadığını belirtmektedir. Öncelikle رُبَّ'nin sadece cümle başında kullanılmasının onu olumsuzluk edatlarına benzetmeye yeterli olmadığını düşünmektedir. Zira ona göre bu edat bazı kullanımlarda cümle içerisinde de yer alabilir. Benzer şekilde o, mecrûrun âmiline ilişkin birtakım nahivsel özelliklerden hareketle yapılan kıyasları da isabetli bulmaz. Nitekim بِكَمْ دِرْهَمٍ تَصَدَّقْتَ gibi örneklerde de benzer yapılar görülmekte, ancak bunlar olumsuzluk edatlarıyla ilişkilendirilmemektedir. Ebû Hayyân'ın üzerinde durduğu bir diğer husus, taklîl ve teksîr anlamlarının kaynağıdır. Ona göre bu anlamlar doğrudan lafzın kendisinden değil sözün bağlamından anlaşılır.[63] Bu sebeple, رُبَّ'den sonra gelen nekre ismin çokluk veya azlık ifade etmesi de kelimenin yapısından ziyade kullanım bağlamıyla ilgilidir. Nitekim عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ "Herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri bilecektir."[64] âyetinde geçen nekre bir ismin umum ifade etmesi, bağlamın anlam tayinindeki belirleyici rolünü gösterir. Bu nedenle o, mecrûrun mutlaka sıfatla kayıtlanmasının gerekli olduğu yönündeki istidlâlleri yeterli görmez. Ebû Hayyân ayrıca, رُبَّ'li ifadelerin sadece önceki bir söze cevap olarak kullanıldığı yönündeki görüşe de katılmaz. Ona göre bu tür yapılar hem bir cevabın parçası olarak hem de müstakil biçimde kullanılabilir. Dolayısıyla mecrûrun sıfat alıp almaması,

62 Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/286 vd.

63 Ebû Hayyân bu görüşünü farklı bir eserinde de tekrarlamaktadır. bk. Ebû Hayyân, *İrtişâfu'ḍ-ḍarab*, 4/1738.

64 et-Tekvîr 81/14.

zorunlu bir nahiv kuralından ziyade kullanım bağlamıyla ilişkilidir. Bu noktada Ebû Hayyân, mecrûrun sıfatla nitelenmesini şart koşmayan İbn Mâlik'e yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, İbn Mâlik'in bu görüşü desteklemek için şiirlerden hareketle yaptığı bazı istidlâlleri yeterince güçlü bulmaz. Zira karşı görüşü benimseyenler, söz konusu örneklerde hazf ve takdir yoluna giderek farklı yorumlar geliştirebilirler. Bu sebeple Ebû Hayyân, ulaştığı sonuç bakımından İbn Mâlik ile aynı çizgide yer alsa da onun kullandığı bazı delillerin kesin ispat değeri taşımadığı kanaatindedir.[65]

Ebû Hayyân, رُبَّ'nin mecrûrunun sıfatsız olarak da gelebileceğini savunan nahivcilerin görüşlerini aktararak meseledeki farklı yaklaşımları da paylaşmaktadır. Örneğin o bu bağlamda İbn Usfûr'un (ö. 669/1270) değerlendirmelerini nakleder. Her ne kadar İbn Usfûr'a ait günümüze ulaşan eserlerde bu görüşlere rastlayamadıysak da Ebû Hayyân'ın aktardığı bilgiler, tartışmanın mahiyetini açıklaması bakımından önem taşımaktadır. Ebû Hayyân'ın nakline göre İbn Usfûr, رُبَّ'nin mecrûrunun mutlaka bir sıfatla nitelenmesi gerektiği görüşünü kabul etmez. Ona göre mecrûrun sıfat alması her durumda cümlenin tamamlanması için yeterli değildir. Nitekim sıfatın başka bir yoruma ihtimal vermediği durumlarda dahi cümlenin anlam bakımından tamamlanabilmesi için ayrıca bir âmilin takdir edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Mesela رُبَّ رَجُلٍ قَائِلٍ ذَلِكَ "*Nice, bunu söyleyen adam vardır*." ifadesinde sadece قائل sıfatı cümleyi tamamlamaya yetmez. Anlamın tamamlanabilmesi için ayrıca takdirî bir unsurun varlığı gerekir. Buna karşılık رُبَّ رَجُلٍ يَقُولُ ذَلِكَ "*Nice adam vardır ki bunu söyler*." cümlesinde ise lafız kendi başına tam bir anlam ifade etmekte ve herhangi bir hazfe veya takdire ihtiyaç duyulmamaktadır. İbn Usfûr'a göre, رُبَّ'nin bazı yönlerden olumsuzluk edatlarına benzetilmiş olması da mecrûrunun mutlaka sıfatla nitelenmesini gerektirmez. Çünkü onun değerlendirmesinde رُبَّ ile mecrûr arasındaki ilişkiyi tamamlayan âmil, olumsuzluk edatlarının girdiği cümle konumundadır. Dolayısıyla olumsuzluk edatlarıyla kurulan benzerlik mecrûrun sıfat alma zorunluluğunu doğuracak ölçüde güçlü bir delil değildir. Ebû Hayyân, bu görüşün Sîbeveyhi'nin ifadelerinden de destek bulduğunu belirtir. Nitekim Sîbevey-

65 Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/287 vd.

hi, رُبَّ رَجُلٍ يَقُولُ ذَاكَ örneğini[66] açıklarken يقول fiilini رُبَّ aracılığıyla الرجل kelimesine isnad edildiğini ifade etmektedir. Ebû Hayyân'a göre bu açıklama Sîbeveyhi'nin burada yer alan fiil cümlesini sıfat olarak değerlendirmediğine işaret eder. Zira eğer يقول ذاك cümlesi doğrudan sıfat kabul edilmiş olsaydı fiilin mecrûra isnadını ayrıca açıklama ihtiyacı ortaya çıkmazdı. Bu sebeple Ebû Hayyân, Sîbeveyhi'nin ifadelerinin de mecrûrun sıfatsız kullanılabileceği görüşünü desteklediğini düşünür.[67]

Ebû Hayyân, bazı nahiv âlimlerinin Sîbeveyhi'nin رُبَّ edatı için zikrettiği رُبَّ رَجُلٍ يَقُولُ ذَاكَ örneğine yönelttikleri eleştirileri aktarmaktadır. Söz konusu eleştiriye göre يقول ذاك cümlesi, رجل kelimesinin sıfatı konumundadır. Bu sebeple Sîbeveyhi'nin fiil cümlesini sıfat olarak değil de رُبَّ aracılığıyla رجل'e isnad edilen müstakil bir unsur gibi değerlendirmesi isabetli görülmemiştir. Ebû Hayyân ise bu itiraza katılmamakta ve İbn Harûf'un açıklamalarına dayanarak Sîbeveyhi'nin yaklaşımını savunmaktadır. İbn Harûf'a göre رجل lafzı anlam bakımından mübteda, يقول ذاك cümlesi ise onun haberi konumundadır. Bu nedenle söz konusu yapı, sıfat-mevsûf ilişkisi çerçevesinde değil mübteda ile haber arasında kurulan isnad ilişkisi kapsamında değerlendirilmelidir. Buna göre ifadenin takdiri كَثِيرٌ مِنَ الرِّجَالِ يَقُولُ ذَاكَ "*Çok sayıda adam bunu söylüyor*." şeklindedir. Böyle bu yorumda يقول ذاك cümlesi, رجل kelimesini niteleyen bir sıfat olmaktan çıkmakta ve cümlede haber görevini üstlenmektedir. Ebû Hayyân'a göre bu açıklama, Sîbeveyhi'nin örneğinin nahiv bakımından tutarlı olduğunu gösterir. Aynı zamanda söz konusu örnek, رُبَّ'nin mecrûrunun her durumda sıfatla nitelenmesinin gerekli olmadığı yönündeki görüşü destekleyen deliller arasında yer almaktadır.[68]

Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in رُبَّ رَجُلٍ يَقُولُ ذَاكَ örneğinde yer alan fiili "münazarada üstün gelmek" şeklinde yorumlaması üzerinde durmaktadır. Ona göre bu yorum dil bakımından mümkün olmakla birlikte, lafzın zâhirinden ilk anda anlaşılan anlam bu değildir.

66 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/421.
67 Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/290 vd.
68 Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/291 vd.

Çünkü söz konusu yorum, ذاك kelimesinin fail kabul edilmesini gerektirmektedir. Hâlbuki ibarenin ilk akla gelen yorumu, bu lafzın mef'ûl olarak değerlendirilmesidir. Bu sebeple Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in açıklamasını mümkün görmekle birlikte metnin zâhirine en uygun yorum olarak değerlendirmez. Müellif ayrıca İbn Harûf'un, mecrûrun sıfata ihtiyaç duymadığı yönündeki görüşünü de zikreder. İbn Harûf'a göre رُبَّ'nin ifade ettiği taklîl veya teksîr anlamı, mecrûrun açıklanması bakımından sıfatın gördüğü işlevi karşılamakta ve ayrıca bir sıfata ihtiyaç bırakmamaktadır. Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in de bu yaklaşımı benimsediğini belirtmekte, söz konusu görüşün Sîbeveyhi'nin mezhebinin zâhirine daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Böylece o, رُبَّ'nin mecrûrunun sıfatsız kullanılabileceği yönündeki yaklaşımın hem İbn Harûf hem de İbn Mâlik tarafından savunulduğunu, bunun da Sîbeveyhi'nin ifadeleriyle uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.[69]

Ebu Hayyân açısından konuyu nihayete erdirmekle beraber burada üzerinde durulması gereken mesele de onun Batalyevsî'nin konuya ilişkin görüşüne muttali olduğunu belirtmesine rağmen taklîl lehine öne sürdüğü temel delillerden biri olan Sîbeveyhi'nin رُبَّ شَيْءٍ هَكَذَا ifadesine eserinde hiç temas etmemiş olmasıdır. Nahiv çalışmalarında kendi görüşüne aykırı bilgileri de genellikle aktaran bir âlim olarak Ebû Hayyân'ın bu hususta Batalyevsî'nin risalesine açık bir atıfta bulunmaması, onun bu eserden haberdar olmadığı şeklinde kesin bir çıkarım yapılmasına imkân vermemektedir. Bu sessizlik Batalyevsî'nin görüşüne doğrudan değil dolaylı biçimde muttali olmuş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Bununla birlikte Ebû Hayyân'ın risaleyi görmüş olmasına rağmen ona atıf yapmayı gerekli görmemiş veya aynı görüşe farklı kaynaklar aracılığıyla ulaşmış olması da mümkündür. Dolayısıyla mevcut veriler bu sessizliğin sebebine ilişkin kesin bir hüküm vermeye elverişli değildir. Bununla birlikte hangi ihtimal kabul edilirse edilsin Ebû Hayyân'ın tartışmayı doğrudan Batalyevsî üzerinden değil Sîbeveyhi ve İbn Mâlik ekseninde yürütmesi, onun istidlâl yöntemini ve otorite metinlerle kurduğu ilişkiyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

[69] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/287, 292 vd.

Sonuç

Bu çalışma, رُبَّ edatının mana ve delâletine ilişkin klasik nahiv literatüründeki tartışmaların sadece edatın taklîl veya teksîr ifade edip etmediği meselesi etrafında değil Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki ifadelerin sonraki nahiv âlimleri tarafından farklı istidlâl yöntemleriyle yorumlanması etrafında da şekillendiğini göstermiştir. İnceleme sonucunda aynı otorite metnin farklı teorik yaklaşımları temellendirebilecek yorum imkânları sunduğu ve bu durumun nahiv geleneğinde kurucu metinlerin dinamik bir referans işlevi gördüğünü ortaya koyduğu anlaşılmıştır. Araştırmada incelenen üç yaklaşım, aynı meseleyi farklı metodolojik çerçeveler içerisinde ele almaktadır. Batalyevsî, رُبَّ edatının aslî anlamını koruyarak teksîr ifade eden kullanımları hakikat-mecaz ilişkisi içerisinde açıklamaya çalışırken İbn Mâlik aynı otorite metinden hareketle edatın aslî anlamını teksîr olarak temellendirmiş ve tartışmayı nahvî yapı üzerinden yeniden inşa etmiştir. Ebû Hayyân ise her iki yaklaşımı tenkit ederek edatın anlamının bağlama göre belirlendiğini savunmuş, böylece tartışmayı tek bir aslî anlama indirgemekten kaçınmıştır. Kanaatimizce, özellikle vaz'î anlamın kesin biçimde tespit edilmesindeki güçlük dikkate alındığında, Ebû Hayyân'ın bağlam merkezli yaklaşımı mevcut dil verilerini açıklama bakımından daha kuşatıcı görünmektedir. Bununla birlikte bu değerlendirme, Batalyevsî ve İbn Mâlik'in ortaya koyduğu istidlâl biçimlerinin ilmî değerini azaltmamaktadır. Aksine her iki âlim, aynı problemi çözmeye yönelik farklı yöntemler geliştirerek klasik nahiv düşüncesinin metodolojik zenginliğine önemli katkılar sunmuştur.

Çalışmada dikkat çeken bir diğer sonuç, Batalyevsî ile İbn Mâlik'in Sîbeveyhi'nin farklı ifadelerini delil olarak öne çıkarmalarıdır. Bu durum, her iki müellifin kendi teorilerini destekleyen örneklere ağırlık vermiş olabileceklerini düşündürmektedir. Bununla birlikte mevcut veriler bunun bilinçli bir tercih olduğunu kesin biçimde ortaya koymaya elverişli değildir. Benzer şekilde Ebû Hayyân'ın Batalyevsî'nin risalesine açıkça atıf yapmaması da onun bu eserden haberdar olmadığı sonucunu zorunlu kılmamaktadır. Bu sessizlik doğrudan veya dolaylı intikal, farklı kaynaklardan yararlanma yahut tartışmanın kapsamını sınırlama gibi çeşitli ihtimaller çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu sebeple söz konusu hususlarda

kesin hükümler vermekten ziyade ihtiyatlı yorumlarla yetinmek daha isabetli görünmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, nahiv tarihi ve nahiv usûlü açısından iki temel katkı sunmaktadır. Birincisi, رُبَّ edatı etrafındaki tartışmanın yalnızca semantik bir ihtilaf olmayıp, klasik nahivde otorite metinlerin nasıl yorumlandığını gösteren önemli bir örnek olduğunu ortaya koymasıdır. İkincisi ise Sîbeveyhi'nin ifadelerinin sonraki nahiv âlimleri tarafından farklı istidlâl yöntemleri doğrultusunda yeniden yorumlanabildiğini göstermesidir. Bu yönüyle çalışma, رُبَّ edatına ilişkin bir anlam tartışmasını açıklamanın ötesinde, klasik nahiv düşüncesinde otorite, yorum ve istidlâl arasındaki ilişkinin işleyişini göstermesi bakımından nahiv tarihi ve nahiv usûlü araştırmalarına metodolojik bir katkı sunmaktadır.

Kaynakça

Arîfî, Seyf b. Abdirrahmân. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi li'r-Rummânî (min bâbi'n-nudbe ilâ nihâyeti bâbi'l-efʿâl)*. Riyad: el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1998.

Aʿşâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu Aʿşâ el-Kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1994.

Batalyevsî, Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *el-İnṣaf fi't-tenbih ʿale'l-meʿani ve'l-esbâbi'l-letî evcebet el-iḫtilâfe beyne'l-müslimîn fî ârâihim*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.

Batalyevsî, Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *Resâil fi'l-luġa (fî taḥḳîḳi maʿnâ lafẓı rubbe)*. thk. Velîd Muhammed Serâkıbî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Buḫârî)*. thk. Mustafâ Dîb el-Beğa. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Cubûrî, Abdurrahmân. *Rubbe fi'l-Kelâmi'l-ʿArabî (Dirâse naḥviyye)*. Bağdat: Matbaʿatü'l-İhvân, 2002.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *et-Taʿlîḳa ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ivaz b. Hamed. b.y.: y.y., 1990.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *Îżâḥu'l-ʿAḍudî*. thk. Hasan Şâzelî Ferhûd. Mısır: Dâru't-Te'lîf, 1969.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Teẕyîl ve't-tekmîl fî Şerḥi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'ḍ-ḍarab min lisâni'l-ʿArab*. thk. Recep Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İnṣâf fî mesâili'l-ẖilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhamed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 2012.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meʿâni'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.

Harze, Tehânî Hasen. "Rubbe beyne't-taḳlîl ve't-tekṯîr fi'l-ʿArabiyye". *Mecelletü'l-Asâle* 5 (2022), 288-304.

Heyti, Muhammed Câsım. "Rubbe fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye ve'n-naḥviyye". *Mecelletü'l-Âdâb* 49 (2000), 93-146.

İbn Akîl, Bahâuddîn Abdullâh. *el-Musâʿid ʿalâ Teshîli'l-fevâid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Mekke: Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ, 1982.

İbn Ebi'r-Rebî, Ebü'l-Hüseyn Abdullâh b. Ahmed. *el-Kâfî fi'l-İfṣâḥ ʿan mesâʾili Kitâbi'l-Îżâḥ*. thk. Faysal Hafeyân. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerḥu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.

İbn Yaʿîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî. *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*. thk. İmîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Kitâbü'l-Eżdâd*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1987.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed. *el-Bedîʿ fî ʿilmi'l-ʿArabiyye*. thk. Fethî Ahmed Alâeddîn. 2 Cilt. Mekke: Câmiʿatü Ümmi'l-Kurâ, 1999.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr b. Muhammed. *el-Uṣûl fi'n-naḥv*. thk. Abdulhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbrâhîm, Abdullâh b. Ömer. "Rubbe ve Aḥkâmuhâ fi'l-ʿArabiyye". *Mecelletü'l-ʿUlûmi'ş-Şerʿiyye ve'l-Luğati'l-ʿArabiyye* 5 (2025), 258-330. https://doi.org/DOI: 10.65728/1625-000-005-006

Muhammed, Halefullah Nâdî. "Rubbe: Aḥkâmuhâ ve ârâu'n-nuḥâti fîhâ". *Mecelletü'l-ʿUlûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâʿiyye* 4/9 (2020), 18-47. https://doi.org/10.26389/AJSRP.K090520

Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmi Kâsım. *el-Cene'd-dânî fî ḥurûfi'l-meʿânî*. thk. Fahruddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1992.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muḳteḍab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.

Sîrâfî, Ebû Sâîd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2012.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳâti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1998.

Şâir, Hasen Mûsâ. *el-Keşf ʿan Ṣâḥibi'l-Basîṭ fi'n-naḥv*. Medine: el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, 1988.

Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *Şerḥu şevâhidi'ş-şiʿriyye fî ümmâti'l-kütübi'n-naḥviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.

Tûmî, Miftâh Abdüsselâm - Rifâî, Ubeyr İsmâîl. "İḥtilâfu'n-nuḥât ḥavle maʿna rubbe ve ḥarfiyyetihî". *Mecelletü't-Terbevî* 13 (2018), 62-79.

Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yakûb, Emîl Bedî. *el-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fî şevâhidi'l-ʿArabiyye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1996.

Zebîdî, Mahmûd Hüseyn. "Ḥarfu cer rubbe fi'l-ʿArabiyye Şurûṭuhû ve İstiʿmâlâtuhû". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Müstedâme* 5 Özel sayı (mülhak) (2023), 1498-1507.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ʿan hakâiki't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1987.

❁ ❁ ❁